Simona De Simoni

TRASFORMARE LA VITA

LA FILOSOFIA DEL QUOTIDIANO DI HENRI LEFEBVRE

Transform life. Henri Lefebvre's philosophy of everyday life

The «critique of everyday life» is one of the macro-themes of Henri Lefebvre's philosophy. The article emphasizes its large range, trying to show both its originality and the chances of theoretical update. Taking into account the developments inside the work of the author, in this article the lefebvrian dialectic of everyday is broken down and presented in its main and most effective vectors of philosophical and political analysis.

Keywords: Henri Lefebvre, everyday life, alienation, emancipation

Sventurata la terra che ha bisogno di eroi.
Bertolt Brecht, *Vita di Galileo*

1. La critica della vita quotidiana come progetto filosofico

Henri Lefebvre è considerato uno tra i principali teorici della «vita quotidiana»[1]. La sua riflessione costituisce uno snodo decisivo all'interno dello spettro di varianti semantiche e concettuali che caratterizzano le diverse definizioni della vita quotidiana. Da un punto di vista diacronico – osservando lo sviluppo della problematica a partire dalle formulazioni degli anni Venti del Novecento sino ai *Cultural Studies* contemporanei – la critica lefebvriana occupa uno spazio di confine all'interno del quale è possibile riconoscere elementi di continuità e discontinuità tra le diverse teorie della vita quotidiana. Come è stato sostenuto,

Simona De Simoni, Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'educazione, Università degli studi di Torino, Via S. Ottavio 20, 10124 Torino – desimoni.simona@gmail.com

[1] Per una collocazione dell'autore all'interno della riflessione novecentesca sul tema, cfr. *The Everyday Life Reader*, a cura di B. Highmore, London, Routledge, 2002; M.E. Gardiner, *Critiques of Everyday Life*, London, Routledge, 2000; M. Sheringham, *Everyday Life: Theories and Practices from Surrealism to the Present*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

 ISSN 0394-7297

infatti, l'opera di Lefebvre può essere situata nel fuoco di una parabola che descriva idealmente lo sviluppo storico di un progetto teorico e politico di ampio respiro, orientato alla costruzione di un'offensiva contro-culturale con esplicita vocazione liberatoria[2].

Nel corso di circa sessant'anni – seguendo vie tortuose e talvolta inconciliabili – la vita quotidiana è stata elevata alla stregua del concetto e concepita come l'oggetto privilegiato di una politica rivoluzionaria. La filosofia quotidiana di Lefebvre risulta così ascrivibile all'interno di un «progetto trasformativo» più ampio, nel quale l'esistenza minuta acquisisce lo *status* di concetto critico, «non soltanto allo scopo di descrivere l'esperienza vissuta, ma al fine di cambiarla»[3]. Da questo punto di vista, l'opera lefebvriana offre spunti tematici e linee di ricerca passibili di rilettura e traduzione attuali, specialmente nel confronto con altri autori e attraverso la pratica di contaminazioni concettuali. Peraltro, la tendenza a privilegiare un approccio teorico alla vasta ed eterogenea produzione di Lefebvre accomuna i lavori della cosiddetta «terza costellazione di lettori», che ha dato vita a una vera e propria *Lefebvre's renaissance*[4].

D'altro canto, la tematica della *vie quotidienne* definisce un campo aperto d'indagine: se, infatti, l'impegno teorico complessivo di Lefebvre può essere ricondotto alla formulazione implicita di un vasto programma di ricerca, la questione della quotidianità va annoverata tra i meta-concetti che lo definiscono. In un intervento formulato in occasione del centenario della morte di Marx, Lefebvre fornisce un'indicazione preziosa in tal senso dichiarando che: «al fine di comprendere il mondo moderno, è necessario non solo rifarsi ad al-

[2] Cfr. J. Roberts, *Philosophizing the Everyday. Revolutionary Praxis and the Fate of Cultural Theory*, London, Pluto, 2006. L'autore elabora una genealogia del concetto di «vita quotidiana» individuando quattro matrici genetiche: 1) la politica culturale leninista; 2) la trasformazione del marxismo europeo in una filosofia della prassi; 3) la psicoanalisi freudiana; 4) le avanguardie artistiche. In questo quadro, la vita quotidiana viene pensata come un progetto politico rivoluzionario incentrato sulla critica contro-culturale. Sviluppando l'ipotesi, Roberts individua una cesura intorno alla fine degli anni Settanta, nel momento in cui la *pop culture* abbandona ogni vocazione antagonistica e viene riassorbita nelle politiche culturali di massa del capitalismo avanzato. In questo passaggio – in cui il quotidiano cessa di essere un progetto politico e diviene, tutt'al più, un oggetto di studio – Roberts traccia la linea di demarcazione tra la definizione filosofica e politica della quotidianità nei primi due terzi del Novecento e la sua evoluzione all'interno dei *Cultural Studies*.

[3] A. Kaplan – K. Ross, *Everyday life*, in «Yale French Studies», 1987, n. 73, pp. 1-4: p. 1.

[4] Sulla ricezione di Lefebvre si vedano: S. Kipfer – P. Saberi – T. Wieditz, *Henri Lefebvre*: *Debates and Controversies*, in «Progress in Human Geography», 2013, n. 1, pp. 116-134; E. Stuart, *Certains naissent de façon posthume*: *la survie d'Henri Lefebvre*, in «Actuel Marx», 2004, n. 2, pp. 181-198; *Henri Lefebvre. Une pensée devenue monde?*, a cura di P. Cingolani, Paris, Harmattan, 2013. Per una ricognizione complessiva dell'approccio metodologico della *third wave*, si vedano in particolare: S. Helden – E. Lebas – E. Kofman, *Henri Lefebvre*: *Key Writings*, London, continuum, 2006; *Space*, *Difference*, *Everyday Life*: *Reading Henri Lefebvre*, a cura di K. Goonewardena – S. Kipfer – R. Milgrom – C. Schmid, London, Routledge, 2007; Ł. Stanek, *Henri Lefebvre on Space. Architecture*, *Urban research and the Production of Theory*, Minneapolis, Minnesota University Press, 2011.

cuni concetti essenziali di Marx, ma anche aggiungerne di nuovi: la quotidianità, l'urbano, lo spazio-tempo sociale, la tendenza verso un modo di produzione statuale»[5].

Da questa sintetica enunciazione programmatica traluce lo schema di una proposta critica d'ispirazione marxiana, nel contempo orientata alla messa a fuoco di una costellazione concettuale originale. Il confronto produttivo con l'opera di Marx costituisce una delle matrici principali del pensiero lefebvriano *tout court* che – così anche nel caso specifico della riflessione sulla quotidianità – assume l'andamento di un'alternanza costante tra riferimento e superamento. Da un lato, infatti, Lefebvre riconduce l'intero apparato categoriale marxiano a una conoscenza critica della vita quotidiana, mentre, per altro verso, auspica una forzatura dei limiti del marxismo come sistema, proprio a partire dalla sfera della quotidianità[6].

Nello spazio di questa tensione s'intersecano direttrici biografiche e teoriche che definiscono il rapporto di Lefebvre con il marxismo[7]. In particolare, la riflessione sul quotidiano risulta ispirata da un approccio eterodosso e creativo all'opera di Marx ed è segnata nel suo sviluppo dalla rottura con il Partito comunista francese e dall'evoluzione *gauchiste* della traiettoria lefebvriana. La critica della vita quotidiana come progetto unitario si dispiega così a partire dal punto di convergenza tra un livello più propriamente teorico e metodologico e un piano evenemenziale e biografico entro il quale va definendosi una sorta di «marxismo ironico». Scrive Lefebvre: «per capire la portata dell'ironia marxista, bisognerà comprendere ironicamente la storia del marxismo stesso»[8].

2. Genesi e sviluppo del problema

Lefebvre rielabora la critica della vita quotidiana in un arco di tempo di circa trentacinque anni, che separano la pubblicazione – rispettivamente nel 1947 e nel 1981 – del primo e del terzo volume della trilogia *Critique della vie quotidienne*[9]. La problematica, tuttavia, permea l'intera filosofia lefebvriana e si trova disseminata pressoché in tutta la sua produzione. Adottando un criterio

[5] H. Lefebvre, *Toward a Leftist Cultural Politics*: *Remarks Occasioned by Centenary of Marx's Death*, in *Marxism and the Interpretation of Culture*, a cura di C. Nelson – L. Grossberg, London, Macmillan, 1988, p. 77.

[6] Sull'ispirazione marxiana della critica della vita quotidiana, si veda in particolare: H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*. *Introduction*, Paris, L'Arche, 1958, pp. 147-208.

[7] Per una dettagliata ricostruzione storico-biografica si veda: R. Hess, *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*, Paris, Métailié, 1988. Sul rapporto di Lefebvre con il marxismo, si veda anche S. Elden, *Understanding Henri Lefebvre*. *Theory and the Possible*, London, continuum, 2004, pp. 15-46.

[8] H. Lefebvre, *Sur l'ironie*, *la maieutique et l'histoire*, in *Introduction à la modernité*. *Préludes*, Paris, Éditions de Minuit, 1962, p. 32.

[9] H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne I. Introduction*, cit.; Id., *Critique de la vie quotidienne*, *II. Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris, L'Arche, 1961; Id.,

estensivo, infatti, a partire dalle prime ricerche nel campo della sociologia rurale sino al progetto incompiuto sulla ritmo-analisi abbozzato circa mezzo secolo più tardi, si registra un interesse costante per la dimensione micropolitica[10]. Allo stesso tempo, da una prospettiva intensiva, è possibile osservare che il concetto di vita quotidiana lavora stabilmente all'interno del pensiero di Lefebvre in relazione ad altri macro-temi come, ad esempio, la questione dell'urbano[11]. Tuttavia, l'elaborazione di una teoria della quotidianità procede in modo discontinuo e segmentato, attraversando fasi differenti cui corrispondono esigenze politiche e teoriche di volta in volta specifiche. L'originalità di Lefebvre va spesso ricercata non solo nei concetti, ma anche nelle genealogie: nel carattere impegnato, contestuale e mirato della genesi teorica. Quest'ultima, infatti, non esprime soltanto «la funzione di un genio filosofico individuale o di un intuito scientifico specifico, ma qualcosa di simile alla creazione artistica, con una forte dimensione collettiva e sensuale»[12].

In un'intervista per la televisione francese del 1988, Lefebvre elenca gli snodi principali della sua riflessione e, al contempo, ne denuncia le influenze storico-culturali determinanti[13]. Per dichiarazione esplicita, dunque, il ragionamento sull'esperienza vissuta può essere ricondotto a tre matrici principali: in primo luogo, il trauma della Prima guerra mondiale e l'incontro successivo con le avanguardie artistiche, Dadaismo e Surrealismo in particolare; secondariamente, la Seconda guerra mondiale, l'esperienza della resistenza e della Liberazione; infine il dopoguerra, lo sviluppo della società del consumo organizzato e la sua progressiva estensione su scala mondiale.

Ognuno di questi contesti costituisce un momento privilegiato d'analisi in cui – agli occhi di Lefebvre – emerge la dialettica della vita quotidiana: un'ambivalenza radicale tra l'impoverimento attuale dell'esistenza e la sua ricchezza potenziale. Sin dalla prima formulazione nella *Critique* del 1947, l'insistenza sul carattere ambiguo e virtualmente produttivo della quotidianità costituisce l'elemento distintivo della critica lefebvriana rispetto ai precedenti filosofici di

Critique de la vie quotidienne III. De la modernité au modernisme (*Pour une métaphilosophie du quotidien*), Paris, L'Arche, 1981.

[10] Per una ricostruzione completa e dettaglia delle ricerche di Lefebvre nel campo della sociologia rurale nel periodo della guerra e del primo dopoguerra, si vedano: R. Hess, *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle,* cit.; Ł. Stanek, *Henri Lefebvre on Space*, cit. Per una ricognizione complessiva dell'approccio lefebvriano alla questione rurale, cfr. H. Lefebvre, *Du rural à l'urbain*, Paris, Anthropos, 2001. Per una formulazione programmatica del progetto ritmo-analitico, si veda invece H. Lefebvre – C. Régulier, *The Rhythmanalytical Project*, in «Rethinking marxism», 1999, n. 11, pp. 5-13.

[11] L'elaborazione di un concetto teorico di «spazio urbano» costituisce il nucleo più originale della filosofia lefebvriana, la cui formulazione più chiara e completa si trova in H. Lefebvre, *La révolution urbaine*, Paris, Gallimard, 1970; trad. it. *La rivoluzione urbana*, Roma, Armando, 1973.

[12] S. Kipfer – C. Schmid – K. Goonewardena – R. Milgrom, *Globalizing Lefebvre?*, in *Space*, *Difference*, *Everyday Life*: *Reading Henri Lefebvre*, cit., p. 299.

[13] *Henri Lefebvre ou le fil du siècle*, intervista a cura di R. Sangla – J. De Bonis, trasmessa da Canal 3, 27 giugno 1988. Consultabile presso Institut national de l'audiovisuel, Paris.

Lukács e Heidegger[14]. La nozione di *vie quotidienne*, infatti, pur mostrando un'analogia con quella di *Alltäglichkeit*, non risulta a essa riducibile in virtù della connotazione positiva che la caratterizza: la vita di ogni giorno non è solo il luogo dell'alienazione e dell'inautenticità – secondo le diagnosi lukáciana e heideggeriana – ma anche lo spazio all'interno del quale sono iscritte le possibilità e le finalità di un autentico progetto di emancipazione e liberazione. Scrive Lefebvre: «l'uomo sarà quotidiano o non sarà»[15].

Da questo punto di vista, l'influenza dadaista e surrealista trascende la prima esposizione della critica della vita quotidiana e ne influenza anche gli sviluppi successivi. Il nucleo solido del concetto di quotidianità, infatti, si forma intorno alla metà degli anni Venti in risposta al progressivo disciplinamento della vita ed esprime un desiderio di sottrazione alla monotonia organizzata dei rapporti sociali all'interno del capitalismo industriale. In questa fase embrionale, il surrealismo – secondo l'interpretazione lefebvriana – costituisce l'estrinsecazione poetica del potenziale sovversivo racchiuso nell'esperienza vissuta, ma non è sufficientemente articolato per tradursi su un piano politico. In una lunga intervista radiofonica del 1975, infatti, il filosofo francese traccia un discrimine tra la «pratica sovversiva» e la «pratica rivoluzionaria»: mentre la prima si configura come l'uscita improvvisa, individuale e occasionale dall'ordine abituale e tende a connotare un'esperienza fondamentalmente estetica, la seconda determina una trasformazione vera e propria del vissuto e della vita che coincide con l'azione rivoluzionaria[16].

Tuttavia, nonostante la distinzione apparentemente secca, i due piani vengono messi in tensione mediante la proposta di un'originale teoria della rivoluzione come «festa», elaborata in forma embrionale già nella *Critique* del '47 e sviluppata compiutamente nella ricerca storico-filosofica sulle giornate della Comune di Parigi[17]. Secondo Lefebvre, la festa comporta un'esperienza del tempo e dello spazio che sovverte l'impianto trascendentale della quotidianità come ripetizione. Da questo punto di vista, la festa non è completamente riducibile alla situazione carnevalesca, poiché non soltanto mette in scena un capovolgimento delle normali gerarchie di potere, ma – più radicalmente – determina l'esplosione incontenibile di «tutte le forze lentamente accumulate

[14] Lefebvre si riferisce a G. Lukács, *Storia e coscienza di classe* (1923) e M. Heidegger, *Essere e Tempo* (1927). Egli, infatti, conosce e si confronta con entrambi i testi. In particolare la relazione con l'opera di Heidegger è oggetto di un rinnovato interesse di ricerca. Si veda, per esempio, S. Elden, *Between Marx and Heidegger: Politics, Philosophy and Lefebvre's* The Production of Space, in «Antipode» 2004, n. 36, pp. 86-105.

[15] H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, *II*, cit., p. 102.

[16] *Entretiens avec Henri Lefebvre*, intervista a cura di J.C. Lambert e J.P. Faye, trasmessa da France Culture il 7 e 8 giugno 1975. Consultabile presso Institut national de l'audiovisuel, Paris.

[17] H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 Mars 1871*, Paris, Gallimard, 1965. Il testo segna il punto di maggiore contatto – nonché la causa della rottura – con Guy Debord e l'Internazionale Situazionista. Sulle influenze reciproche tra Lefebvre e i Situazionisti, cfr. A. Merrifield, *Henri Lefebvre. A Critical Introduction*, New York, Routledge, 2006, pp. 30-38.

dentro e attraverso la stessa vita quotidiana»[18]. Al suo interno, si definisce un progetto politico di riappropriazione della potenza e della ricchezza disseminate e prodotte nella trama fitta dell'esistenza minuta.

La festa – sostiene Lefebvre – è il godimento di un'abbondanza a portata di mano il cui impeto comporta un fattore di rischio, connaturato all'instaurazione di un rapporto situato e radicale con il tempo e con il mondo. Negli anni in cui il filosofo francese pone la questione rivoluzionaria in questi termini, la deflagrazione del Sessantotto parigino gli fornisce una prova empirica dell'ambivalenza del quotidiano, della dialettica tra ricchezza e miseria che lo caratterizza[19]. D'altro canto – probabilmente al di là delle intenzioni teoriche e delle possibilità immaginative di Lefebvre – tutto il decennio successivo, a diverse latitudini e longitudini, risulta scosso da un vasto e radicale progetto di decolonizzazione della vita quotidiana al grido di «vogliamo tutto e lo vogliamo adesso!»[20].

Nella pratica di ogni giorno, dunque, si offusca il confine tra il gesto eroico e l'atto ordinario. La rivoluzione diviene, per così dire, un traguardo a portata di mano, un obiettivo raggiungibile mediante cospirazioni micropolitiche che colgano le potenzialità trasformative immediatamente iscritte nella dimensione quotidiana. Non a caso, infatti, Lefebvre individua nell'antieroismo del teatro brechtiano una strategia efficace di rappresentazione della dialettica quotidiana, un vero e proprio strumento per posizionare lo sguardo a giusta distanza critica senza distoglierlo dall'opacità del reale[21]. In particolare, il ritratto ordinario di Galileo ottenuto mediante l'enfatizzazione degli aspetti biologico-corporei del suo vissuto – una raffigurazione quasi antitetica rispetto a quella dello scienziato disincarnato – catalizza l'attenzione lefebvriana per l'effetto di continuità che sortisce: tra la banalità dell'esistenza e la straordinarietà della scoperta sembra non esservi discontinuità. La filosofia del quotidiano di Lefebvre si sviluppa come sforzo di esplorazione di questo spazio liminare e amorfo, ampiamente trascurato dal pensiero filosofico e potenzialmente disseminato di possibilità virtuali tanto esistenziali quanto politiche.

Più in generale e manifestando una sensibilità che anticipa gli studi culturali, Lefebvre individua nella letteratura e nelle prime espressioni cinematografiche una sorta di «mitologia quotidiana» da intendersi come l'orizzonte narrativo proprio dell'età contemporanea[22]. Le figure anti-eroiche di Leopold Bloom e Chaplin, per esempio, diventano emblema di un'esistenza sociale storicamente determinata e acquisiscono una portata narrativa universale equiparabile a quella del mito: «il banale diventa lo straordinario, e l'abituale diventa

[18] H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne I*, cit., p. 156.

[19] H. Lefebvre, *L'irruption de Nanterre au sommet*, Paris, Syllepse, 1998.

[20] Cfr. G. Katsiaficas, *The Subversion of Politics. European Autonomous Movements and the Decolonization of Everyday Life*, Edimburgh, AK Press, 2006.

[21] Cfr. H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne I*, cit., pp. 21-30.

[22] Ivi, pp. 17-36 e pp. 235-259.

"mitico"»[23]. In tal senso, l'ordinario non costituisce il contrario dell'eroico, ma – nella misura in cui descrive le condizioni di esistenza nel mondo contemporaneo – ne determina l'esaurimento materiale ancor prima che ideologico. A questa assunzione diagnostica, Lefebvre accosta il rifiuto di ogni ripiegamento nostalgico e reazionario e, al contrario, insiste sulla necessità di sviluppare una teoria critica radicata nelle forme di vita alienate della contemporaneità. Da qui muovono le diverse aperture tematiche a cui approda la speculazione lefebvriana, convintamente orientata verso una prassi trasformativa che – parafrasando Brecht – non abbia bisogno di eroi.

3. Portare la vita al concetto

Nella filosofia di Lefebvre, la problematica della vita quotidiana apre uno spazio teorico ampio, all'interno del quale l'instabilità semantica della formula *vie quotidienne* riflette l'impossibilità di delimitare a priori un campo d'indagine circostanziato e definitivo. L'ambiguità è la caratteristica principale della nozione di quotidianità al punto che Lefebvre la paragona a uno schermo, a qualcosa che, al tempo stesso, maschera e disvela la porzione di realtà a cui si riferisce[24]. L'opacità intrinseca del concetto ne determina la collocazione incerta da un punto di vista teorico complessivo: non è sempre chiaro se il quotidiano costituisca un vero e proprio livello ontologico o se, invece, vada considerato una finzione teorica attraverso cui operare un taglio epistemico funzionale all'analisi della realtà sociale.

L'ambiguità tra i due piani emerge in modo esplicito in alcuni passaggi di *La somme et le reste*, l'autobiografia monumentale del 1959 che costituisce una sorta di meta-riflessione sul lavoro *in fieri*[25]. Qui Lefebvre non fornisce solo elementi importanti di auto-interpretazione, ma espone le difficoltà, i dubbi o addirittura le *impasses* del proprio lavoro. Se ne ricava l'impressione che la problematica della vita quotidiana venga assunta come una vera e propria scommessa. Mentre da un lato si constata la convergenza e l'integrazione nella *routine* giornaliera di diversi aspetti della vita sociale (*in primis* produzione, riproduzione e tempo libero)[26], per altro verso si assume una sorta di opacità terminologica e categoriale come programmatica. Mentre dichiara l'impossibilità di una definizione chiara della quotidianità, Lefebvre esplicita una contrapposizione quasi frontale rispetto a un criterio di chiarezza e distinzione di matrice cartesiana.

[23] Ivi, p. 20.

[24] H. Lefebvre, *Toward a Leftist Cultural Politics*: *Remarks Occasioned by Centenary of Marx's Death*, cit., p. 78.

[25] Cfr. H. Lefebvre, *La somme et le reste*, Paris, Anthropos, 2009, pp. 595-608.

[26] H. Lefebvre, *Avant-propos de la 2° édition*, in *Critique de la vie quotidienne I*, cit., p. 50.

> Si è obiettato a questo piano di ricerca l'oscurità e la vaghezza della nozione iniziale, quella di «vita quotidiana». Che cos'è la vita quotidiana? Tutto? O niente? Tutta la vita, compreso il lavoro. I rapporti sociali, i rapporti familiari, riuniti senza distinzioni? O nient'altro che il residuo informe delle altre attività, lavoro, cultura, tempo libero. Quando si distingue ciò che ha una forma o una struttura da ciò che non ne possiede? A [tutto] ciò, risponderei più o meno così: il concetto di vita quotidiana non è suscettibile di una definizione rigorosa, ma i concetti definibili rigorosamente sono giunti alla fine del loro corso, esauriti, finiti[27].

In queste parole, oltre all'eco anti-cartesiana, risuona anche la polemica nei confronti della presunta «chiarezza totale» del marxismo dogmatico. L'autobiografia del '59, infatti, testimonia il desiderio di una «rinascita filosofica» dopo l'uscita dal Partito comunista francese e segna un passaggio importante sul piano esistenziale, politico e intellettuale. Al di là della contingenza biografica, tuttavia, l'estratto esprime il carattere distintivo della critica lefebvriana della vita quotidiana: l'idea che il vissuto, preso nella sua manifestazione unitaria e informe, costituisca un campo di tensione entro il quale si definiscono le configurazioni concrete della soggettività.

Nel quotidiano si realizza «l'incontro tra il settore dominato del reale e il settore non dominato, […] il luogo dei loro incontri, dei loro scambi e dei loro conflitti»[28]. Il luogo – si potrebbe dire improvvisando una variazione sul tema – di un'eccedenza soggettiva che dinamizza i processi sociali e politici. Su questo terreno, la riflessione di Lefebvre converge con altri grandi esperimenti teorici di ridefinizione della problematica del soggetto, mediante i quali si è dissolta, poco a poco, la contrapposizione secca tra soggetto e oggetto[29]. In questa prospettiva, inoltre, la «questione quotidiana» acquisisce un immediato significato ontologico e politico in quanto allude a una sorta di latenza trasformativa costante. Come è stato osservato, infatti, proprio la struttura virtuale della quotidianità ne definisce la caratteristica ontologica principale[30]. Scrive ancora Lefebvre: «il vivere e il vissuto non coincidono» poiché «una distanza li separa»[31], lasciando intendere che il compito della filosofia consiste nel ridurre il distacco o, al limite, abolirlo.

In questo quadro – in cui riecheggia l'influenza decisiva del vitalismo nietzschiano – Lefebvre elabora una «critica multiforme della vita quotidiana»[32]. L'idea principale da cui muove è il riferimento a un livello amorfo dell'esistenza come campo di tensione entro cui si dispiegano i processi di soggettivazione, spazio di contesa dialettica tra la produzione e l'eccedenza delle forme di vita.

[27] H. Lefebvre, *La somme et le reste*, cit., p. 596.
[28] Ivi, p. 597.
[29] A. Kaplan – K. Ross, *Everyday life*, cit., p. 3.
[30] M.E. Gardiner, *Critiques of Everyday Life*, London-New York, Routledge, 2000, p. 18.
[31] H. Lefebvre, *La somme et le Reste*, cit., p. 597.
[32] M.E. Gardiner, *Critiques of Everyday Life*, cit., p. 72.

Per chiarire l'ambivalenza, Lefebvre attribuisce una differenza concettuale al sostantivo *quotidienneté* rispetto all'attributo *quotidien*: mentre il primo definisce una figura storico-concettuale, il secondo indica un livello ontologico e una possibilità inesplorata dal punto di vista epistemico e politico[33]. La «quotidianità», infatti, è un prodotto specifico della modernità che coincide con la risultante *standard* dell'organizzazione funzionale del quotidiano. Quest'ultimo, invece, svela «la condizione più universale e più unica, la più sociale e la più individuata, la più ovvia e quella meglio nascosta»[34]. È lo straordinario che può dischiudersi a partire dall'ordinario. O, detto altrimenti: «il «quotidiano» è una modalità di trasformazione sociale e resistenza di classe, la «quotidianità» è la modalità di amministrazione del capitale dell'atomizzazione e della ripetizione»[35].

La quotidianità viene qualificata come la sfera della «passività organizzata», di un'alienazione non soltanto del lavoro, ma – anzitutto e in forma radicale – dei bisogni e dei desideri. Tuttavia, l'insistenza lefebvriana sul carattere ambivalente della sussunzione del quotidiano consente di mantenere viva una tensione produttiva, una ricchezza irriducibile del vissuto come possibilità di emancipazione e liberazione anche all'apice di sviluppo di una «società terroristica»[36]. La locuzione iperbolica allude alla pervasività dei dispositivi di produzione soggettiva, tale che la coscienza stessa ne risulta pressoché completamente assorbita. Tuttavia, neppure se spinta al parossismo l'alienazione si riduce a una figura statica: per quanto segmentata, disciplinata ed espropriata, la vita conserva un'eccedenza irriducibile.

4. Per una critica della «logistica quotidiana»

A cavallo tra gli anni Cinquanta e Sessanta, Lefebvre approfondisce lo scarto, l'ambiguità e la natura dialettica della quotidianità. In questo periodo, in un arco di tempo piuttosto concentrato, vengono pubblicati i lavori che costituiscono il nucleo principale del progetto critico lefebvriano[37]. D'altro canto, il consolidarsi progressivo di una società a matrice fordista e consumistica diviene oggetto privilegiato di un'analisi complessiva e collettiva che impegna numerosi studiosi su fronti teorici e disciplinari disparati. Alla fine degli anni Cinquanta, per esempio, presso il CNRS si costituisce il «Groupe d'études de sociologie

[33] H. Lefebvre, *The Everyday and the Everydayness*, in *Everyday life*, cit., pp. 7-11.

[34] Ivi, p. 9.

[35] J. Roberts, *Philosophing the Everyday*, cit., p. 67.

[36] H. Lefebvre, *La survie du capitalisme. La reproduction des rapports de production*, Paris, Anthropos, 2002, p. 89.

[37] H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, *II*, cit.; *Introduction a la modernité*, Paris, Éditions de Minuit, 1962; *De la vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, 1968. A questi si può aggiungere la *Prefazione* alla seconda edizione della prima *Critique* che, per ampiezza e ricchezza tematica, costituisce una sorta di testo ulteriore e autonomo: H. Lefebvre, *Avant-Propos de la 2° édition*, in *Critique de la vie quotidienne I*, cit., pp. 9-109.

de la vie quotidienne» di cui Lefebvre fa parte e nel quale approfondisce la sua riflessione.

In questa fase, si stemperano le tonalità ottimistiche della *Critique* del ’47 in cui si riverberano il sollievo per la fine della guerra e le speranze mobilitate dalla sconfitta del nazismo. Il consolidamento di una «società burocratica del controllo» e il profilarsi di forme di esistenza interamente sussunte attraverso l’organizzazione dei tempi e degli spazi di vita conferisce una tonalità più cupa alla diagnosi lefebvriana. Pur tuttavia, la critica della vita quotidiana non cessa di essere concepita come un progetto trasformativo, ma s’impone la necessità storica di un ricollocamento teorico all’interno delle trasformazioni radicali della società. In questo senso – con un’intuizione acuta – Lefebvre annuncia il progetto di una «logistica della vita quotidiana» in cui delinea un’alternativa al modello ontologico dell’analitica esistenziale heideggeriana, manifesta il rifiuto per una sociologia esclusivamente empirica e mette a punto una riedizione originale della teoria dell’alienazione[38].

Lefebvre ascrive un intero nuovo mondo di oggetti e un insieme di tonalità affettive inedite, o ampiamente ridefinite rispetto al passato, all’interno di un progetto di «comprensione logistica» della quotidianità che faccia i conti con lo sviluppo delle possibilità tecniche della produzione. Su questo punto, l’analisi diverge in modo sostanziale da quella pressoché coeva – e per altri versi affine – di Herbert Marcuse. Mentre, nel celebre saggio *One-Dimensional Man*[39], prevale l’immagine di un soggetto interamente definito e performato dalle trasformazioni sociali all’interno del capitalismo avanzato, nel progetto di Lefebvre il terreno della soggettività viene letteralmente disarticolato e dinamizzato.

> «L’uomo» […] è una pluralità di dimensioni, una molteplicità di forme e strutture. È una gerarchia mutevole di livelli (la qual cosa costringe a modificare e dinamizzare il concetto abituale di «struttura»). Quindi è anche la propria quotidianità, nella misura in cui la quotidianità presenta un livello inegualmente sviluppato all’interno della totalità, che si trasforma nel mentre e soprattutto che *deve* trasformarsi[40].

L’«antropologia dialettica», qui definita in termini multidimensionali, viene rielaborata all’incrocio tra un’ispirazione esplicitamente nietzschiana e l’antropologia filosofica marxiana, con l’intenzione di assecondare nuove esigenze teoriche. Nella filosofia lefebvriana va progressivamente precisandosi un modello «lamellare» della realtà sociale, una stratificazione complessa «a sfogliata» del mondo – come viene definita nel saggio *La production de l’espace*[41] – che implica l’adeguamento dell’apparato analitico e concettuale, nonché dell’immagi-

[38] H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne II*, cit., p. 98.

[39] H. Marcuse, *One-dimensional Man*, London, Routledge, 1964; trad. it. *L’uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1999.

[40] H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne II*, cit., p. 100.

[41] H. Lefebvre, *La production de l’espace*, Paris, Anthropos, 1974; trad. it. *La produzione dello spazio*, Milano, Moizzi, 1976, p. 103.

nario culturale e politico. In più occasioni, infatti, Lefebvre rimarca il proprio impegno teorico totale, se pure in direzione anti-sistematica e anti-sistemica[42].

Da questo punto di vista, il progetto di ricerca sulla «ritmo-analisi», sviluppato insieme a Catherine Régulier, rappresenta lo sviluppo più originale della «logistica della vita quotidiana» come programma scientifico complessivo. La coppia autoriale Lefebvre-Régulier prova a elaborare un modello d'indagine spazio-temporale attraverso cui comprendere gli effetti della progressiva routinizzazione dell'esperienza quotidiana nel corso della modernità[43]. Gli autori, infatti, presentano il progetto ritmo-analitico come lo studio delle «modalità concrete del tempo sociale»[44], tra le quali assume particolare rilevanza la contraddizione tra il tempo lineare della produzione e la ciclicità dei tempi di vita ricondotti in ultima analisi alla sfera naturale.

Se la scissione netta della temporalità in artificiale e naturale appare come il lato debole del progetto ritmo-analitico, il suo pregio sta nell'aver individuato la «poliritmia» della società capitalistica[45]. Da questo punto di vista, la ritmo-analisi può essere equiparata a una sorta di variazione materialistica dell'estetica trascendentale kantiana. Sin dalla sua definizione embrionale, infatti, il progetto ritmo-analitico sembra rivolto alla segmentazione critica dell'esperienza vissuta a partire da un *focus* sulle differenze incarnate e sulla loro articolazione specifica nella definizione della soggettività. In prospettiva ritmo-analitica, suggeriscono Lefebvre e Régulier, «si potrebbero descrivere le giornate e gli usi del tempo in base alla classe, al genere e all'età»[46]. Ne risulta, così, un'implicazione teorica e politica complessiva della struttura della temporalità: se all'interno del marxismo si pone il problema del ritmo di lavoro, qui la relazione tra il tempo e l'alienazione tende a includere la vita intera e in modo immediato.

In questa direzione speculativa – con un gesto quasi sorprendente – Lefebvre individua una «nuova» posizione soggettiva e strategica per la critica della vita quotidiana: egli riconosce nel «femminile» l'esistenza di un soggetto incarnato rispetto al quale la differenza costituisce un fattore politico primario, la cui esistenza è alienata al di fuori della sfera del lavoro salariato. Scrive

[42] Nella seconda *Critique*, in particolare, si trova un'ampia sezione metodologica in cui Lefebvre cerca di fornire una griglia per pensare la realtà nel suo complesso come una «colossale interazione di livelli» in cui si vanifica qualsiasi tentativo di riduzionismo tra le sfere macro e micro-sociali. Cfr. H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne II*, cit., pp. 104-277. L'importanza del testo sul piano epistemologico è stata messa in evidenza in modo particolare da Michel Trebitsch che ha definito il testo una sorta di «discorso sul metodo in sociologia». Si veda M. Trebitsch, *Preface*: *The Moment of Radical Critique*, in H. Lefevre, *Critique of everyday life II*, London, Verso, 2002, p. 10.

[43] Cfr. H. Lefebvre – C. Régulier, *The Rhythmanalytical Project*, cit.; H. Lefebvre – C. Régulier, *Éléments de rythmanalyse. Introduction à la connaissance des rythmes*, Paris, Syllepse, 1992.

[44] H. Lefebvre – C. Régulier, *The Rhythmanalytical Project*, cit., p. 5.

[45] Si vedano alcuni sviluppi attuali, ad esempio: http://rhythmofcapitalism.wordpress.com/

[46] H. Lefebvre – C. Régulier, *The Rhythmanalytical Project*, cit., p. 6.

Lefebvre: «le donne simbolizzano la vita quotidiana intera. Esse riassumono la sua situazione, i suoi conflitti e le sue possibilità. Esse ne presentano la critica in atto»[47].

Nel progetto critico lefebvriano, la problematica dell'alienazione femminile non viene però adeguatamente approfondita e l'autore si limita ad alcune considerazioni marginali, talvolta clamorosamente inadeguate rispetto all'obiettivo analitico. Tuttavia, l'assunzione di una spaccatura del soggetto consente di collocare la critica della vita quotidiana al di là di un orizzonte teorico semplicemente hegeliano e umanistico-marxiano: essa prelude a una scomposizione progressiva dei processi di alienazione su direttrici molteplici, incarnate e situate. Lefbvre, infatti, dichiara di non riferirsi mai al movimento dialettico in termini sostantivati, ma sempre e soltanto attributivi: da modello sintetico, la dialettica diviene una sorta di schema vettoriale che esprime contraddizioni molteplici e simultanee. Lo sviluppo complessivo della critica della vita quotidiana rivela, così, una tensione sotterranea tra l'impianto lessicale e categoriale entro cui viene rielaborata e l'emergere di esigenze teoriche spesso originali e profondamente innovative.

5. Critica dell'economia (micro)politica quotidiana

Tra gli anni Cinquanta e Sessanta, nel momento in cui la questione della quotidianità appare maggiormente presente nella sua riflessione, Lefebvre dichiara che «la critica della vita quotidiana implica e sviluppa la critica dell'economia politica nel senso di Marx e cerca di raggiungere l'uomo sociale che si basa sull'attività economica e che la eccede»[48]. In questo passaggio si può leggere una presa di distacco da ogni forma di economicismo e, al contempo, un'autentica apertura in senso bio-politico e bio-economico della questione della quotidianità. La critica della vita quotidiana prende la forma di una teoria complessiva della società:

> se consideriamo la vita del lavoratore nel suo insieme, il suo lavoro e la sua attitudine di fronte al lavoro sono collegate a *tutta* la pratica sociale, a tutta la sua esperienza, ai suoi piaceri, alla sua vita di famiglia, alle sue aspirazioni culturali e politiche, come alla lotta di classe. Inoltre, questo «tutto» s'inserisce all'interno di un paese e di una nazione determinata, a un livello determinato di sviluppo sociale e di civilizzazione che comportano un preciso insieme di bisogni. Abbiamo così ritrovato la critica della vita quotidiana[49].

Con lo stile che gli è proprio – a tratti secco e schematico – Lefebvre ribadisce la concezione della quotidianità come fascio di determinazioni concrete e conflittuali, storicamente e geograficamente situate. E, dal momento in cui

[47] H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne II*, cit., p. 224.
[48] H. Lefebvre, *La somme et le reste*, cit., p. 597.
[49] H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne I*, cit., p. 98.

assume che i processi e le forme della produzione eccedono la sfera dell'economia, non gli sembra possibile avanzare un'analisi materialistica dei rapporti sociali senza una presa in carico dell'esistenza *tout court*. La critica dell'economia politica, dunque, si dispiega a partire dalle forme di vita. L'approdo alla dimensione biopolitica del ragionamento lefebvriano si manifesta in modo specifico all'interno dell'ampia riflessione sullo Stato sviluppata in quattro volumi tra il 1976 e il 1978[50]. La genesi statuale, infatti, viene letta come un processo di vera e propria produzione soggettiva attraverso pratiche governamentali che ricordano ampiamente le analisi coeve di Michel Foucault[51].

«Sin dal suo emergere – scrive Lefebvre – il vissuto non rappresenta, per lo Stato e per gli uomini di Stato, che una materia da modellare, da divorare, in una parola da dominare»[52]. Sulla base di questa premessa, il corso della modernità viene letto come un fenomeno di coestensione progressiva tra la sfera statuale e il governo della quotidianità che segna una vera e propria rottura paradigmatica nell'impianto della sovranità. Rispetto al modello verticale di cui la filosofia hobbesiana rappresenta l'espressione canonica, va poco a poco definendosi una tipologia orizzontale del potere. Scrive Lefebvre: «lo Stato non si trova fuori dal quotidiano, al di sopra di esso, esso è invece *dentro* [poiché] lo determina dall'interno, *lavorandolo*»[53].

Lo spazio di dominazione e produzione della soggettività – che coincide con l'esistenza ordinaria – definisce anche il terreno genetico comune della dimensione statuale e dell'economia capitalistica. Secondo Lefebvre, infatti, lo snodo principale di un ragionamento genealogico e critico sulla modernità va individuato nell'«*avviamento al lavoro*», nel processo attraverso cui i corpi vengono educati e disciplinati all'attività seriale e ripetitiva. L'alienazione del quotidiano allude, così, anche al carattere bio-politico dei processi di accumulazione originaria connaturato alla «fabbricazione» dei lavoratori in quanto tali[54]. La violenza e la portata ontologica della dinamica è rimarcata dal riferimento all'addomesticamento dell'attività animale inteso come vera e propria trasformazione efficentista dei corpi e del vivente.

Il ponte tracciato tra la produzione della soggettività e le forme dell'accumulazione rappresenta una delle intuizioni più interessanti della critica della vita quotidiana e un terreno fecondo di sviluppo e ibridazione delle categorie marxiane. In questa direzione, infatti, si muovono diverse ricerche contemporanee che cercano di saldare tra loro livelli d'analisi molteplici al fine di ri-

[50] H. Lefebvre, *De l'Etat*, vol. I-IV, Paris, Union Générale d'Éditions, 1976-78; trad. it. *Lo Stato*, vol. I-IV, Bari, Dedalo, 1976-78.

[51] Nella ricerca sullo Stato vi sono più occorrenze su Foucault e, in particolare, sull'analisi dell'*enfermement*.

[52] H. Lefebvre, *De l'Etat. L'Etat dans le monde moderne*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1976; trad. it. *Lo Stato. Lo Stato nel mondo moderno*, Bari, Dedalo, 1976, p. 166.

[53] Ivi, p. 214.

[54] H. Lefebvre, *De l'Etat. Théorie marxiste de l'Etat de Hegel à Mao*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1976; trad. it. *Lo Stato. Teoria marxista dello Stato da Hegel a Mao*, Bari, Dedalo, 1977, pp. 31-35.

elaborare una diagnosi complessiva delle forme dello sfruttamento dispiegate su scala transnazionale e globale. Un contributo fondamentale su questo terreno proviene dalla critica femminista, la quale ha notevolmente ampliato l'orizzonte teorico mostrando come l'avviamento al lavoro – per richiamare l'espressione di Lefebvre – trascenda i confini della produzione del lavoratore salariato e coincida, piuttosto, con una produzione differenziata di soggettività complessivamente implicate nei processi di sfruttamento. Un approfondimento in tal senso è offerto, per esempio, dalla riflessione di Silvia Federici sulla fabbricazione del corpo-macchina femminile come garanzia della riproduzione sistematica della forza lavoro stessa[55].

La problematica della riproduzione dei rapporti sociali, d'altro canto, è il secondo asse su cui Lefebvre sviluppa la critica dell'economia politica del quotidiano. L'*input* principale è tratto dalla definizione marxiana di «riproduzione totale» e, al contempo, dalla necessità di proseguire oltre sulla via inaugurata da Marx[56]. Instaurando un dialogo con numerose posizioni critiche a lui contemporanee, infatti, Lefebvre sottolinea come la capacità autoriproduttiva dei rapporti sociali agisca su livelli differenti (*in primis* materiale, simbolico e linguistico), tutti necessari ma nessuno sufficiente. Il problema, dunque, rimane quello di poter concettualizzare una dinamica complessa e articolata sfuggendo a ogni tentazione riduzionistica. Lefebvre suggerisce una soluzione che sembra profilare – pur con le debite differenze rispetto al modello che, negli stessi anni, vanno elaborando Deleuze e Guattari – una concezione assiomatica del capitalismo. All'analisi, infatti, si presenta una totalità di fenomeni che Lefebvre si raffigura come un aggregato assimilabile a un «continente»: un vero e proprio accumulo di «campi di sensazioni e percezioni, di spazi e di tempi, di immagini e di concetti, di linguaggio e di razionalità, di teorie e di pratiche sociali»[57].

La metafora geologica ricorre abbondantemente negli scritti lefebvriani (soprattutto a partire dagli anni Settanta) come immagine unitaria di un progetto d'indagine che – specialmente nella rielaborazione di una teoria spaziale – diventa sempre più complesso. Nonostante la stratificazione progressiva, tuttavia, la vita quotidiana rimane un terreno inemendabile, un livello non scomponibile.

> Il quotidiano ha il privilegio di portare il peso maggiore. Se il Potere occupa lo spazio che genera, il quotidiano è il suolo sul quale si ergono le grandi architetture della politica e della società. Questa proprietà interessante non lo libera dalla sua ambiguità, miscuglio di povertà e ricchezza. Al suo interno l'insopportabile e il piacevole si confondono, come la mancanza e la soddisfazione. Il gioioso diventa subito insopportabile. Nel quotidiano, il concreto diventa astratto e l'astrazione concreta[58].

[55] Cfr. S. Federici, *Caliba and the Witch. Woman, the Body and the Primitive Accumulation*, New York, Autonomedia, 2004.

[56] Cfr. H. Lefebvre, *La survie du capitalisme*, cit., pp. 37-87.

[57] H. Lefebvre, *La rivoluzione urbana*, cit., p. 47.

[58] H. Lefebvre, *La survie du capitalisme*, cit., p. 85.

La quotidianità, dunque, è un'astrazione concreta – al pari della merce o del lavoro. L'astrazione, tuttavia, qui non indica una funzione dell'intelletto, ma il risultato di un processo storico e sociale che coincide con la modernità. Sotto questa luce, la vita di ogni giorno altro non sarebbe che il prodotto concreto di una pratica sociale astratta. La categoria di universale concreto – riferimento hegeliano prima che marxiano – costituisce il ponte tra la critica della vita quotidiana e la critica dello spazio, l'ultimo approdo del percorso teorico di Lefebvre[59].

6. Nota conclusiva

La critica della vita quotidiana – si è cercato di mostrarlo – non costituisce una teoria dai contorni definiti, ma un aggregato di problemi passibili di sviluppo teorico. Lefebvre vi è tornato e ritornato per tutto il corso della sua vita, come si fa con le questioni irrisolte. Il vissuto, infatti, torna con ricorrenza quasi ossessiva nel suo lavoro e testimonia, anzitutto, di un attaccamento gioioso alla vita metodicamente ricercato e custodito.

Tuttavia, il nodo della matassa non è stato districato e la questione della vita quotidiana resta enigmatica. Può darsi che qui risieda la sua rilevanza teorica, a patto di non fare cattiva metafisica. L'opera di Lefebvre, infatti, occupa uno spazio liminare, mai definitivamente al sicuro dal contrapporre in modo rigido il «quotidiano» e la «quotidianità» o, in altri termini, il naturale (pieno) e l'artificiale (alienato). Allo stesso tempo, però, la critica lefebvriana è dotata di un corredo immunitario sufficientemente resistente per sottrarsi al dualismo ontologico e normativo: non soltanto si dichiara apertamente anti-essenzialistica, ma propende apertamente per un modello multiforme e articolato della realtà. «La nozione di sostanza – scrive Lefebvre a scanso di equivoci – sparisce dal nostro orizzonte»[60].

Tenendo conto degli aspetti più avanzati dell'analisi della vita quotidiana, è possibile leggerla in continuità con evoluzioni attuali e radicali del pensiero critico. Da questo punto di vista, l'avventura teorico-politica della categoria non risulta esaurita e gli «studi culturali» non costituiscono l'approdo esclusivo e naturale di una «filosofia quotidiana»[61]. Con un'intenzione esplicitamente politica, ad esempio – pur nella profonda eterogeneità delle sue articolazioni – la teoria femminista manifesta un interesse prioritario nei confronti della dimensione ordinaria e personale dell'esistenza, in cui riconosce uno spazio

[59] Oltre ai già citati *La produzione dello spazio* e *La rivoluzione urbana*, si veda anche: H. Lefebvre, *Le droit à la ville*, Paris, Anthropos, 1968; trad. it. *Il diritto alla città*, Padova, Marsilio, 1970.

[60] H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne II*, cit., p. 137.

[61] Si tratta di un'ipotesi di lavoro che non si contrappone alle tesi di J. Roberts, ma che – piuttosto – prova a svilupparle.

di articolazione infinita, micrologica, relazionale e situata del politico[62]. Qui, l'aspetto più significativo non risiede nel mero riconoscimento della moltiplicazione delle forme di vita, ma nella loro interrogazione radicale oltre che nel confronto contestuale con le condizioni materiali d'esistenza e di espressione.

Da questo punto di vista, il quotidiano non risulta mai pienamente pacificato. Si considerino le caratterizzazioni opposte dello spazio domestico da parte di donne radicate in corpi, segmenti sociali e contesti differenti. Nel corso degli anni Settanta e Ottanta, per esempio, mentre per il femminismo bianco europeo e statunitense l'esistenza quotidiana casalinga costituisce l'emblema della subordinazione, per le femministe nere afroamericane la casa e il quartiere diventano gli ambiti principali di politicizzazione e di pratica antirazzista. La distanza è la stessa che separa il suburbio borghese dal ghetto nelle metropoli americane – luoghi in cui, di fatto, la quotidianità assume forme tra loro inconciliabili[63].

In sé, dunque, il quotidiano non è nulla. Esso prende forma – e suscita interesse d'analisi – solo come spazio lavorato dai soggetti che lo abitano. Tutto e niente, così come lo definisce Lefebvre, consapevole della circolarità. Una superficie evanescente sulla quale procedere a passo incerto, abbandonando gli slanci eroici dello spirito, ma con la prospettiva di un progetto trasformativo immanente. In questa prospettiva, l'analisi può proseguire senza limitarsi a un approccio tassonomico e tenendo in conto la complessità crescente di cui è necessario farsi carico. Pena il disimpegno, l'esotismo e la reificazione.

[62] Il problema è posto esplicitamente e in termini epistemologici in D.E. Smith, *The Everyday World as Problematic*: *a Feminst Sociology*, Boston, Northeastern University Press, 1987.

[63] Cfr. L. Johnson – J. Lloyd, *Sentenced to Everyday Life*. *Feminism and the Housewife*, Oxford-New York, Berg, 2004; *Home Girls*: *A Black Feminst Anthology*, a cura di B. Smith, New Jersey, Rutgers University Press, 2000.